

الموريسكي خطاباً في الخطاب غير التاريخي

إسماعيل العثماني

إن الضوء الذي نسلطه في هذه الندوة على الموريسكيين باستعمال طاقة مغربية (لكون المحاضرين كلهم مغاربة) من أجل التعمق في دراستهم سعيًا وراء تعميق معرفتنا بهم يستدعي النظر إلى الموضوع من زوايا غير تاريخية أيضاً، فبعد كل الحديث الهام الذي صدر من زملائي حول الهجرة والتهجير والهجرة المتبادلة، أسبابها ودواعيها، ظروفها التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والعقائدية، وما ميّز هذه الظواهر من ظلم من لدن المهجّرين ومعاناة بالنسبة إلى المهجّرين وما إلى ذلك من سرد تاريخي واستقراء للوثائق، لا بأس أن أهاجر بكم من فضاء الإحصائيات والمواقع والأوصاف والرحلات إلى فضاء الأدب حيث تذوب أجساد الموريسكيين وتفكيرهم التاريخي ليصبح الموريسكيون خطاباً في الإبداع الأدبي الإسباني قبيل وبعيد قرار فيليبي الثالث المفجع الصادر سنة 1609. ولا أتبنى هذه المقاربة تطفلاً أو لغرض الإحماض وإنما إيماناً مني بأن هذه العملية ضرورية لاستكمال الصورة التي نتوق إلى وضعها أو تركيبها للموريسكيين في المغرب بعبارة أخرى إننا بدراسة الموريسكيين في الأدب الإسباني سنتأكد من دور الخطاب

المسيحي المتقنع بقناع أدبي في صناعة محنة الموريسكيين وتفسيرها، ومادامت الاستراتيجيات المتبعة في هذا الإطار تهم الموريسكيين عامة فإنها بهذا تهم الموريسكيين في المغرب كذلك .

ونظرا لأن دراسة الأحداث والظواهر التاريخية لازالت تعتمد عندنا في العالم العربي على الوثائق والتواريخ فقط، مما يشكل عقبة رئيسية أمام تطور الدراسات التاريخية كاهتمام عملي، فإنني لا أستبعد أن يعتبر بعض الحاضرين مداخلتي خارجة عن المحور الرئيس للندوة، لهؤلاء أقول إن الموريسكيين في الواقع، علاوة على كونهم مجموعة من الرجال والنساء والأطفال، هم أيضا فكرة معينة وتصور خاص في ذهن الإسبانيين، يتعلق الأمر بصورة بدائية دنيئة عن الموريسكيين (والمسلمين عامة)، ومن ثم بخطاب له تأثيراته ينبغي تشريحه بتحليل استراتيجياته. والتاريخ خطابا ينتسب إلى خطاب أشمل يضم الخطاب الأدبي وخطابات أخرى، ذلك الخطاب الذي وظفه الإسبان ضد المسلمين بالأندلس بعد سقوط غرناطة.

إن حضور المسلم في الخطاب التاريخي والثقافي القشتالي تحت أسماء مختلفة مثل مورو، موريكو، موريو، موريسكو، أريكو أو الأرابي يرجع إلى القرون الوسطى ويمتد تاريخيا إلى يومنا هذا، وقد تميز هذا الخطاب عموما بالنظر إلى المسلم من فوق وربط سلوكه بالشر والجهل والخيانة والعنف والتخلف الحضاري في حين لجأ بعض الكتاب والفنانين إلى رمّسة (من الرّمّسة) شخص المورو والموريسكو والمسلم بصفة عامة كاستراتيجية نحو إثبات الذات الإسبانية المتعالية والتحرر من بعض العقّد الشخصية والحضارية عن طريق الفتازيا والخيال، كما هو الشأن على وجه الخصوص في بعض أدبيات ما يصطلح عليه الإسبان بـ «الإبنسراجية» (El Abencerraje).

لقد مر على محنة الموريسكيين أكثر من أربعة قرون ولكن إسبانيا بصفتها البلد المسؤول عن المحنة لازالت تتعامل مع ملف الموريسكيين تعاملًا يشوبه الغموض الإيديولوجي تارة والإهمال الرسمي تارة أخرى. إنه في الواقع نفس الموقف الذي اختارته الجهات الرسمية الإسبانية تجاه ماضيها، خصوصاً ما يتعلق منه بفترة حكم المسلمين وما تركوه خلفهم من حضارة، ويتجلى ذلك على المستوى الأكاديمي في الاهتمام الضئيل نسبياً بهذا الموضوع من طرف الأساتذة والدارسين الأسبان الذين كثيراً ما عالجوا موضوع الموريسكيين وفق استراتيجية ترضي الخطاب الرسمي. لا بد أن نستثني من هذا التعميم بالطبع - مع تحفظنا حيال بعض استنتاجاتهم أمثال أمريكو كاسترو، وخوان غوبيطيصولو، وميكيل ضي إيبالشا، وف، ماركث بيانويبا، وماريا صوليفاض كراسكو أوروغوتي، وغلميس ضي فوينتيس ومرثيديس غرثيا أرينال وآخرين قليلين غيرهم.

إن تهجير الموريسكيين النهائي من إسبانيا سنة 1609م يرجع أساساً إلى أسباب سياسية تتمحور حول القرار التاريخي الذي اتخذته الملك فيليبي الثالث في حقهم. وقد ساهم في صياغة ذلك القرار شخصيات بارزة في الكنيسة والدولة وهي التي يذكرها عموم الباحثين. ويعتبر كتاب ميغيل آنخل ضي بونس المَعْنُون «الموريسكيون في الفكر التاريخي» مرجعاً مفيداً في هذا النطاق لأنه يعرض علينا (معظم) الأفكار والآراء التي وردت عن المسؤولين الدينيين والسياسيين وعن المؤرخين والدارسين حول الموريسكيين منذ البداية إلى حدود الثمانينات في حين لازلنا نفتقر إلى دراسة معمقة وشاملة لأبعاد الخطاب الأدبي الإيديولوجية فيما يتعلق بالموريسكيين خطاباً، والخطاب هاهنا انطلاقاً من أن الكتابة الإبداعية لها علاقة بالتاريخ

والتطورات الاجتماعية كما يتبين ذلك من التنظير الحديث للخطاب يتضمن إشارة هامة الى العلاقة القائمة بين سطح النص ورسائله الايديولوجية، لأن ما من كاتب إلا ويرمي سواء بطريقة واعية أو شبه واعية إلى إيصال رسالة معينة إلى القارئ أو المتلقي.

الخطاب اليوم لم يعد يُعرف فيلولوجياً ولا لغوياً فحسب، وإنما من وجهة نظر ثقافية شاملة مما جعله يكسب بعداً ايديولوجياً لا يمكن تجاهله عند تحليل خطاب معين، هذا على الأقل هو ما يستنتجه الباحث من تعريف الخطاب عندما يطلع على أعمال منظرين بارزين مثل ميخائيل باختين وميشيل فوكو وإدوارد سعيد. والخطاب لا يقصد به المرء صنفاً من النصوص دون أخرى، لأن الخطاب يعني كل شكل من أشكال التعبير، ومن ثم فهو يهم الآداب والعلوم والفنون وأشكالاً تعبيرية أخرى دون التمييز فيما بينها.

كيف ساهم الأدباء الأسبان يا ترى في تشكيل الخطاب الذي مهد لترحيل الموريسكيين أو في الخطاب الذي ساد بعد تهجيرهم، خصوصاً ونحن نعرف أن أدب العصر الذهبي الإسباني (Siglo de Oro) كان في الغالب يخدم جهاز الكنيسة والدولة؟ حقاً، إن قضية الموريسكيين قضية تاريخية بالدرجة الأولى، لكن الحضور القوي لهؤلاء في الخطاب الأدبي الإسباني كسب للموضوع فضاءه الخاص ضمن دراسة الأدب الإسباني، وسأحاول فيما يلي القيام بقراءة جديدة لبعض النصوص الأدبية بهدف تصحيح التأويلات الموضوعية لها والكشف عن إسهام الأدباء المعنيين في تكريس الأحكام الجاهزة حول الموريسكيين.

ربما كان من المناسب في هذا المقام أن أقدم تحليلاً أشمل لظاهرة الموريسكيين في الأدب الإسباني، لكن احتراماً للوقت المسموح به سأقف عند مؤلفين اثنين هما ماتييو أليمان وميغيل ضي ثيربانطيس، علماً منا بأنهما، وهذا أمر بديهي في سياق الأحداث، كان لهما موقف خاص من قضية الموريسكيين. كسب أليمان شهرته ماضياً وحاضراً لكونه صاحب الرواية التي تمثل الأدب الشطاري أحسن تمثيل، نقصد : « حياة قُزْمان الفاراقى » بينما يعتبر ثيربانطيس الأب الروحي للرواية الحديثة على الإطلاق. لكن اختياري لم يقع على أليمان وثيربانطيس نظراً لشهرتهما العالمية وإنما لما لرسالة خطابيهما (الأدبيين) من تأثير على الرأي العام من جراء تلك الشهرة نفسها.

لا بأس أن نذكر أن الحملة التي استهدفت الموريسكيين من خلال زرع الرعب في المواطنين الكاثوليك ونشر خطاب الحقد والكراهية بين الآخرين تجاههم كان وراءها جهاز الكنيسة مُدعماً من قبل مؤسسات الدولة. ولم يتردد بعض الرهبان والمنصرين في تأويل الإنجيل تأويلاً يلائم الصورة السلبية التي قرروا وضعها للموريسكيين ضمن استراتيجية مكثفة، حتى وإن لم تكن دائماً منسقة، للقضاء على وجود المسلمين بإسبانيا، هذا هو ما تثبتته الوثائق التاريخية والدراسات العديدة التي أجريت على يد أ. كاصطرو، لوبيث بارالط، أنور شجن، ميكيل ضي إيبالشا، وغلميس ضي فوينتيس وغيرهم. والجدير بالذكر أن هناك فرقاً واضحاً على مستوى اللغة والشكل بين كتابات رجالات الكنيسة والدولة والموريسكيين أنفسهم (بغض النظر عن المضمون) من جهة والكتابات الإبداعية التي سنعالجها من جهة أخرى باعتبار أن الأولى تتبنى أسلوباً سهلاً ومباشراً بينما تلجأ الأخيرة إلى التعبير بالرمز والمجاز.

لكن ثمة قاسم مشترك يجمع الكتابتين الدينية والأدبية: يتعلق الأمر بالموقف الإيديولوجي المعادي للموريسكيين بصفتهم يجسدون العقيدة الإسلامية، مما يؤهلنا لاعتبار الخطاب الموريسكوي خطاباً موجّهاً ضد الإسلام بالدرجة الأولى. بعبارة أوضح، إن محاربة الإسلام هي التي كانت تملّي على المساهمين في ذلك الخطاب، من كتّاب وشعراء ودُعاة ورهبان وسياسيين، الاستراتيجية التي ينبغي اتباعها في تعاملهم مع مسلمي إسبانيا.

عُرِفَ عن القسيس بيضرو ضي ليون (1535-1632) ارتباطه الشديد بالمهمشين والمظلومين من خلال ارتياده لسنوات عديدة السجن المركزي بإشبيلية وتنقلاته بين مَدُن وقرى جنوب إسبانيا، وقد نَمَى ذلك الارتباط لدى القسيس إحساساً عميقاً بالتضامن والتسامح ونصر الحق وروحاً انتقادية لاتصمت أمام المنكر حتى ولو صدر من سلطة عليا، هكذا لم يتردد ضي ليون مثلاً في الاعتراف للمسلمين بخصال كانوا يمتازون بها حقاً: الكرم، والنزاهة والنظافة والتضامن واحترام الآخرين إلخ، في وقت كان الخطاب الرسمي يتهم فيه المسلمين بأبشع مساوئ الأخلاق، إذن كان بيضرو ضي ليون صوتاً متمرداً إلى حد ما على الخطاب المهيمن، ولكن سرعان ما ينتفي هذا التمرد ويخفت صوته حين يطرح موضوع الإسلام نفسه على القسيس، حيث نجد هذا الأخير يرضى بالسياسة الرسمية التي ترى في هذه العقيدة خطراً يجب إبعاده من إسبانيا (راجع كتاب بيضرو خيريرا بوغا). في الواقع، إن النظرة المزدوجة للإسبان (المسيحيين) إلى المورو والموريسكي كان لها أصحابها منذ فتح المسلمون الأندلس، وهي نظرة انفردت بها أقلية مثقفة نسبياً في إسبانيا، وقد أفرزت هذه النظرة ازدواجيتها بحدة بعد سقوط غرناطة حيث نلاحظ من جهة استعمال الإسبان للمسلم (المورو) كعملة تقارنية في

كتاباتهم الإبداعية، فتُنسَب إلى البطل المسيحي نفس القيم والخصال التي (كان) يشهد الصديق والعدو على تحلي المسلم بها على أرض الواقع، مثل الشجاعة والكرم والنبْل. والغرض من ذلك هو تجريد هذا الأخير من هُويته ضمن مخطط يائس لاسترداد تلك الثقة في النفس التي كان المسيحي قد فقدتها (في الماضي) أمام المسلمين. ونلاحظ من جهة أخرى دفاعاً متصاعداً عن المسيحية على حساب الإسلام حتى وإن لم يكن ذلك بارزاً للوهلة الأولى في غالبية النصوص.

نسبت قراءات باحثين كـ «طرشونة» و«ماركث بيانوبيا» إلى قصة «عُثمين ودَرَاَجَة» (Ozmin y Daraja) دوراً أسلوبياً أو شكلياً داخل البنية العامة لرواية «قُزْمان الفارابي» بينما دور هذه القصة الرئيسي في رأيي هو الإسهام في بناء معنى هذه الرواية حقاً إن قصة «عُثمين ودَرَاَجَة» لا علاقة لها في الظاهر بحياة قزمان الفارابي وأحداثها، خصوصاً في ضوء التعريف السائد لأدب الشطّار، والدليل على ذلك أن أحداث القصة وشخصاتها لا تربطهم أية علاقة، لا من قريب ولا من بعيد، بالبطل قزمان ولا بقصة حياته، وقد كتب لويس موراليس أوليبيير عن موقع هذه القصة في الإطار العام لرواية أليمان قائلاً إن الغاية من وراء مثل هذه القصص هي الإحماض للتخفيف على القارئ (ص. 71-72) ومن قبله رأت كراسكو أورغوتي في القصة نفسها استمرارية للخطاب الإبنسراجي ومحاولة من أليمان وصف بعض العادات والتقاليد الموريسكية (راجع 1956: ص. 69-71) لا أقل ولا أكثر، أما ماركث بيانوبيا فإنه كعادته تجاوز سطح النص فاستنتج أن أليمان قد حاول من خلال قصة «عُثمين ودَرَاَجَة» مع التزام الحذر اللازم من الرقابة أن يعبر عن تضامنه مع الموريسكيين لأن أعداء هؤلاء (أي المسيحيين) كانوا في الآن

أعداء للمسيحيين الجدد الذين كان ينتمي إليهم ماتييو أليمان بصفته يهودي الأصل (راجع: 1991: ص. 180).

تدارك دور قصة «عُثميين ودَرَاَجَة» حسب توظيف أليمان لها يقتضي أن نفسرها وفق استراتيجية الكتاب الهادفة في رأبي الى الوعظ والتعليم، وليس إلى سرد قصة شاطر كما هو متداول. الشطارة بالنسبة إلى أليمان كما سبق أن بينتُ في مناسبة أخرى (راجع أطروحتي) هي مجرد وسيلة لتكريس خطاب الكنيسة بنذ أخلاق الشاطر وتصرفاته الخارجة عن الأعراف الاجتماعية، وما القصة الموريسكية من هذا المنطلق إلا خياراً استراتيجياً آخر من أجل كسب رضى الجهات الرسمية بدعم موقفها ضد المسلمين، لتؤكد من ذلك بالاستناد إلى هذه المعطيات المستمدة من النص:

- أولاً: رواية قصة «عُثميين ودَرَاَجَة»: قسيس والمُنصت إليه شاطر (قزمان)، وبهذا يصح ربط هذا الموقف بهدف الوعظ والإرشاد الذي تتميز به الرواية أساساً.

- ثانياً: دَرَاَجَة مؤهلة مبدئياً لاعتناق المسيحية نظراً لَتَنصُرُ والديها من جهة وصغر سنها (17 سنة) ولأنها تتقن لغة قشتالة إتقاناً تاماً من جهة أخرى.

- ثالثاً: العاهلان الإسبانيان بصفتهما حاميا الديانة المسيحية وطبقة النبلاء أصحاب المال والنفوذ بزعامة روضريغو يعاملون الموريسكيين بتفهم وتسامح لم يعرف عنهم في الواقع، مما يجعلنا نشك في نياتهم (المزدوجة).

- رابعا: دراجة تتعرض لضغوط مستمرة في صيغة الإغراءات والضمانات من طرف المملكة لاعتناق المسيحية.

- خامساً: عُثْمِين ودَرَاة يعتنقان المسيحية تحت التهديد المهدب للمملكة فيأخذ كل منهما لنفسه اسما جديدا: عُثْمِين أصبح يُسَمَّى فيرناندو ودَرَاة أضحت تُدعى إسابيل، وقد تشرف عاهلا إسبانيا بترأس حفل زفافهما في مدينة غرناطة احتفاء بـ «نعمة» التمسح التي من بها الله على العاشقين.

هذه القصة الموريسكية التي تروي علاقة حب بين عُثْمِين ودَرَاة وتدور أطوارها في جنوب إسبانيا (غرناطة وإشبيلية) بعد سقوط حصن بَسْطَة في يد المسيحيين هي في الأصل معروفة لم يبدعها أليمان، بل ألهمته في كتابتها قصة مماثلة مجهولة المؤلف توجد اليوم ضمن ما يصطلح عليه النقاد الاسبان بالأدب الإبنسراجي أو El Abencerraje. أما غاية أليمان من ورائها فليست ترفيهية أو جمالية، وإنما الدعاية للخطاب المسيحي على حساب كل ما وَمَن هو غير مسيحي. ومن المثير للانتباه أن قصة «عُثْمِين ودَرَاة» حسب طرح أليمان تتمحور رسالتها حول تمثيل المسيحية وكأنها البديل الأنجع للإسلام لكونها تضمن للمرء الحرية من القيود الاجتماعية وتوفر له الاطمئنان أمام الضغوط النفسية، والعقيدة الوحيدة التي تؤمن وتأم بالتعايش والتسامح وتحقق لمعتنقيها سعادة دائمة، هذه الفكرة بالذات هي التي تحدد عادة صورة المسلم في مثل هذا الخطاب الأدبي، صورة يُسند فيها إلى المسلم دور مَنْ هو ضحية الحدود التي تفرضها عليه عقيدته الإسلامية فتتدخل شخوص مسيحية بلطف شديد وتنتهي القصة بانتصار المسيحية على الإسلام برودة المسلم عن دينه. تأسيسا على ذلك، لا يمكن اعتبار اختيار

الكاتب لغرناطة فضاء لزواج المتمسّحين عُثميين ودراجة حيث سينجبان ذرية صالحة حسب رواية القسيس اختيارا عفويا. بل إن ذلك جانب من استراتيجية خطابية تعكس سعي الكاتب الى محور رمز الإسلام بإسبانيا التي مثلته إسبانيا إلى عهد غير بعيد، والتهكم على المسلمين بل وأخذ الثأر منهم بإشراكهم في ورطة التمسّح في عقّر دارهم. إن صح التعبير ينبغي الإشارة أيضا إلى أن حضور المسلم السلبى في «قزمان الفاراقى» لا يقف عند قصة «عثمين ودراجة» لأن الرواية تحتوي على أمثلة عديدة تؤكد نظرة الاحتقار الى المسلم والإسلام.

تعرضت إسبانيا لهزيمة نكراء سنة 1491 على يد الأتراك الذين حطموا الأسطول البحري الإسباني قبالة شواطئ مدينة الجزائر وقد ترسخت هذه الهزيمة بقوة في الذاكرة الإسبانية حتى أصبحت «تيمّة» أدبية يتناولها المؤلفون الإسبان في إبداعهم، كل وفق قناعته وغاياته. أذكر على سبيل المثال لا الحصر التكمليتين اللتين وُضعتا لرواية «حياة لاثاريو ضي طورميس» (1554) سنة 1555 و1620، الأولى لمؤلف مجهول والثانية لخوان ضي لونا، ثم رواية «ضون كيخوطي ضي لامانطشا» (جزء 1، 1605، فصول 39-41) من تأليف ميغيل ضي ثيربانطيس ولكن ما يهمنى التأكيد عليه هنا هو دور مثل تلك الهزيمة في إثارة أعصاب الإسبان تجاه المسلمين وفي تشويه صورة المسلم أكثر فأكثر في أذهانهم.

من البديهيات في الحقل الأدبي أن التأويلات ليست ثابتة أو علمية بالمعنى الدقيق، لاسيما عندما يتعلق الأمر باستخلاص الحقائق التاريخية أو أحكام لها علاقة بأحداث تاريخية من صدر النص الأدبي، قصدي من وراء

هذا التحليل (الجزئي) لخطاب ثيربانطيس هو الكشف عن تشويه الكتاب للتاريخ في معناه الواسع بغرض الطعن في الإسلام والرفع من شأن المسيحية، وهو أمر يكشف لنا بدوره عن جانب مهم من شخصية ثيربانطيس بصفته مثقفاً إسبانياً وعن موقفه الحقيقي من الإسلام والمسلمين. للتذكير أقول إن ثيربانطيس كانت له فرصة الالتقاء المباشر بالمجتمع الإسلامي من خلال تجربته الجزائرية وهو أسير في قبضة الأتراك.

إن حياة ثيربانطيس حافلة بأحداث توحى بحبه للبطولة والبروز من خلال التضحية في خدمة الدولة والكنيسة، وخير شاهد على ذلك هو التحاقه سنة 1570 بالبحرية العسكرية الإسبانية حيث شارك في عدة معارك بحرية أبرزها معركة ليبانطو التي انتصر فيها الأسطول الإسباني ولكن فقد ثيربانطيس خلالها أحد ذراعيه، وخلال إبحار السفينة لأصول (La Sol) التي كانت تقله من نابولي الإيطالية إلى إسبانيا في يوم ممطر من عام 1575 هاجمها القراصنة وأخذوا من كان عليها أسيراً. حادثة الأسر هذه التي ستطول لمدة خمسة أعوام بالنسبة إلى ثيربانطيس عادة ما يستدل بها المؤرخون على شجاعة وجسارة الكاتب وتفانيه في محاربة الإسلام والمسلمين ونصرة المسيحية عملاً بالسياسة الرسمية الكنسية، بل إن البعض اعتبر ذلك دفاعاً عن الحرية في معناها المطلق، وقد وظف ثيربانطيس قصة أسره بمدينة الجزائر في مسرحياته «التجربة الجزائرية» و«السلطانة العظيمة» و«حمامات الجزائر»، ثم في الجزء الأول من رواية «ضون كيخوطي» (فصول 39-41)، مع إدخال إضافات غير سيرة ذاتية مهمة من جملة التغييرات التي أدخلها ثيربانطيس على قصة الأسير في «ضون كيخوطي» نذكر على وجه الخصوص وضعه لهذه القصة في قالب رومانسي ديني بحيث ينجو الأسير من سجنه

بمساعدة مسلمة تُدعى ثُريا (Zoraïda) تنصرت بتأثير من خادمة أبيها المسلم الثري المعروف بالحاج مراد (Agi Morat)، هذا في حين يشهد التاريخ على أن الكاتب حصل على حريته عقب أربع محاولات فاشلة للهروب تخلّلتها محادثات شاقّة بين سجانيه وبعض الوسطاء الكنسيّين انتهت بأداء عائلته مبلغ 500 إسكودوس^{escudos} مقابل الإفراج عنه، وتشهد الوثائق من جهة أخرى على أن ثيربانطيس والرهائن المسيحيّين بصفة عامّة عوملوا معاملة حسنة حيث كان بإمكانهم التجوال في أسواق وشوارع المدينة ومزاولة شعائرهم الدينية وكذلك ممارسة بعض الطقوس الاحتفالية وتنظيم مسرحية باللغة الأم، بل إن ثيربانطيس نفسه كما تقول الروايات الإسبانية لم يمنعه أحد من القيام بنشاطاته الدعائية للمسيحية وسط بني دينه، ولكن ثيربانطيس الكاتب حاول أن ينقل إلى القارئ (الإسباني، المسيحي) عكس كل ذلك في كتاباته، ولهذا التغيير المتعمد للأحداث وزن إيديولوجي هام، فضلاً على الوزن السيكلوجي الذي يسعى ثيربانطيس إلى التحرّر بواسطته (على مستوى الخطاب على الأقل) من عقدة الهزيمة واسترداد الاعتبار الذي فقده في وطنه على يد (الأعداء) المسلمين. نذكر في هذا المجال كيف أن موضوعه أسر بطل مسيحي على يد المسلمين تتكرّر في عدة أعمال ثيربانطيس مثل «التجربة الجزائرية» أو «حمامات الجزائر» الشيء الذي يمنح للكاتب فرصة التدخل (بخياله) في كل مرة لمساعدة الأسير على التحرر من قبضة سجانه.

قصة الفرار من الجزائر صحبة ثُريا يلعب دور البطل فيها ويرويها ضابط وقع أسيراً في يد الأتراك يدعى روي بيريث ضي بييدما، الذي يشبه إلى حدّ كبير ثيربانطيس نفسه نظراً لتطابق شخصيتيهما : كلاهما ذكي ويحب

المغامرة، وكلاهما يتخلق بأخلاق نبيلة ويشعر بغيرة شديدة على الوطن (إسبانيا) والدين (المسيحية)، أما ثريا التي تلعب دوراً رئيسياً في مجريات أحداث هذه القصة، فإنها تقول في رسالتها السرية الأولى التي ألفت بها من نافذتها إلى الضابط الإسباني:

«لقد التقيت وأنا مازلت صبيّة أمة ممن كان يقتنيهن أبي فعلمتني كيف أؤدي الصلاة المسيحية باللغة الأم، كما قالت لي أشياء كثيرة عن السيدة مريم، لقد فارقت هذه السيدة المسيحية الحياة ولكنني على يقين من أنها لم تذهب إلى جهنم بل هي بجوار الله [...] إنني فتاة في غاية الجمال وعندي مال كثير سأخذه معي. المطلوب هو أن تجد سبيلاً نستعمله للهروب معاً إلى إسبانيا حيث سأكون زوجتك، وإذا لم ترض بذلك ستزوجني السيدة مريم برجل آخر يناسبني، الآن إبحث عمن يترجم لك هذه [من العربية إلى الإسبانية] ولكن لا تضع ثقتك في المسلمين لأنهم سينقلبون ضدك، إنني أخاف أن يفضح أمري، فلو وصل الخبر إلى أبي فإنه سيرميني في البئر حية ثم يغطيني بالحجارة» (ص. 371).

صورة ثريا إيجابية جداً، ولكن هذه الصورة المثالية التي اجتمع فيها المال والجمال والذكاء والشجاعة والتدين العميق إنما هي على ما يبدو من «صنع» السيدة مريم التي أنعمت برضاها على ثريا لكونها اعتنقت المسيحية، إنه باختصار شديد لما يوحي به كلام ثيربانطيس جزاء من قُدِّر له أن يعتنق هذه الديانة ويتقرب إلى السيدة مريم بصفتها أمّ المسيحيين، ذلك هو المنطلق الذي يفسر تفضيل شابة جميلة وغنية مثل ثريا المغامرة بحياتها مع أسير لاعلاقة لها به وما يترتب عن ذلك من عواقب على أن تبقى بين المسلمين مع أبيها تتمتع بحياة رغيدة سهلة، لأن من يبقى على دينه

الإسلامي سيعيش حياة بؤس وشر وجهل وما قالته ثريا في رسالتها بشأن أبيها والمسلمين شهادة واضحة على ذلك تلك هي الاستراتيجية التي تتكرر في رواية «ضون كيخوطي»، استراتيجية متشكلة من ثنائيات متعارضة ترمي إلى تفضيل المسيحية والمسيحيين على الإسلام والمسلمين إن تجاهل هذه الحقيقة كما يفعل اختصاصيون في دراسة أعمال ثربانطيس من عيار جون كانافادجو أو ماركت بيانوبيا والادعاء للروائي الشهير بروح التسامح مع المسلمين وتفهم ثقافتهم بحجة أنه أسند روايته إلى مسلم يدعى سيدي أحمد بتغلي، أو بدليل أنه ذكر في روايته العالمية أسماء وعبارات عربية وجوانب من الثقافة العربية والإسلامية ثم إرجاع آرائه المساندة للسياسة الرسمية إلى «تقية» الكاتب هو في رأيي ضرب من اللا معقول (راجع كانافادجو: 1987، وبيانوبيا: 1975 و1991). والأخطر من ذلك أن نتخذ من هذا «اللا معقول» (كما فعل روجي غارودي مثلاً) منطلقاً نحو اعتبار ثربانطيس رمزاً للروح الإنسانية والعقل المتفتح الذي يؤمن بالتعايش بين الديانات السماوية الثلاثة.

تُلخّص قصة ثريا والسجين بالجزائر بشكل نموذجي الأفكار والتصورات التي تعرضها رواية ثربانطيس حول المسلم والإسلام، جميع الصفات الطبيعية (الجمال والذكاء) والاجتماعية والعقدية (ثراء وخصال وإخلاص وتدين، إلخ) هي بقدرة المسيح والسيدة مريم وملازمة للمسيحيين فقط، أما المسلمون فهم النقيض المطلق: إنهم يجسّدون الشر والسذاجة والعنف وكل ما هو سلبي. ولكنني بدل أن أقف عند كل صغيرة وكبيرة تؤكد ذلك في الرواية، أو تلك التي تبين اعتزاز الكاتب بالمسيحية وبالسياسة الملكية الإسبانية، سأنتقل مباشرة إلى الجزء الثاني من «ضون كيخوطي ضي لامانطشا».

لم يكن ثربانطيس ولا غيره من المثقفين ليجعل حدثاً تاريخياً هاماً مثل تهجير المسلمين الذي عاد بأضرار (اقتصادية) جسيمة على إسبانيا، وقد عرض ثربانطيس أفكاره في الموضوع في الجزء الثاني من روايته «ضون كيوخوطي» الذي صدر كما تعرفون بعد قرار التهجير بستة أعوام أي في 1615. مرة أخرى، يلفت انتباهنا تركيز ثربانطيس وهو سعيد بقرار التهجير على جانب العقيدة حيث يواصل دفاعه عن المسيحية بشكل يفسح المجال للسخرية من الإسلام بالحرف والمجاز.

ابتدع ثربانطيس في الفصل الرابع والخمسين (جزء II) موريسكيا سمّا ريكوطي (Ricote) وجعله صديقاً لـ سانطشوبانثا، وفي مشهد حوار بين الإثنين ندرك أن ريكوطي قد ذاق الأمرين من جراء قرار التهجير حيث هاجر إلى بلدان غير مسلمة مثل إيطاليا وفرنسا وألمانيا بحثاً عن ملجأً مسيحي يناسب عائلته التي تنتظره مذعورة في إسبانيا. يرجع الموريسكي بنية اصطحاب زوجته وابنته إلى ألمانيا، لكنه يكتشف أنهما قد غادرتا البلاد إلى الجزائر. ولو عالج ثربانطيس مأساة ريكوطي بهذه «السذاجة» التي سردنا نحن بعض أطوارها لما شككنا في إنسانية الكاتب، ولكن ما تسوقنا إليه قراءتنا للمشهد هو أن مأساة ريكوطي التي تجسد وتمثل مأساة الموريسكيين بصفة عامة - لا تشكل بالنسبة إلى ثربانطيس سوى مناسبة تاريخية للتعبير عن تأييده المطلق للكنيسة والعرش، وأخطر ما في هذه الاستراتيجية الملتوية يكمن في جعل ريكوطي بصفته موريسكياً ومن ثم ضحية مباشرة لسياسة إسبانيا الرسمية ينطق عن رضى بموقف ثربانطيس المؤيد للقرار والمعادي للموريسكيين. من بين الأقوال التي أتت على لسان ريكوطي في هذا السياق نذكر ما يلي:

«إن جلالة الملك اتخذ هذا القرار العظيم (طرد الموريسكيين) بإلهام من الله... في الواقع، إننا نستحق عقوبة التهجير مادامت غالبيتنا العظمى ليست مسيحية».

«أنا متأكد يا عزيزي سانطشو من أن ابنتي ريكوتا وزوجتي فرنسيسكا ريكوتا كاثوليكيّتان بمعنى الكلمة، أما أنا فليست متدينا مثلهما، لكني بالرغم من ذلك أعتبر نفسي مسيحيا أكثر مني مسلما، وإنني أرجو الله أن يهديني إلى اتباع دينه [المسيحي] والعمل وفق تعاليمه».

هذا النوع من التصريحات يأتي مدعما بإيحاءات وإشارات من سانطشو وريكوطي نفسه في مونتاج مدروس ومتقن يقصد إقناع قراء ثربانطيس بقدرية التهجير، لأن الله أراد لإسبانيا أن تكون أرضا للمسيحيين فقط. هذا يعني ضمنا بأن الموريسكيين هم الذين أنزلوا على أنفسهم عاقبة التهجير باعتناقهم دينا كالإسلام الذي ليس في مستوى المسيحية، وهي أطروحة تتكرر عند ثربانطيس في روايتيه القصيرتين «حديث الكلاب» و «أعمال بيرسيليس وسيخيسموندا». وإذا اعترف المشرّد ريكوطي ب «عدالة» القرار فإنما لأنه يملك "ضميرا" مسيحيا يميز بواسطته بين الخير والشر، بين الصالح والطالح، بغض النظر عن المصلحة أو بالأحرى المضرة الشخصية الآتية.

كانت هذه قراءة جزئية وسريعة في كتابين كلاسيكيين في الأدب الغربي والعالمي قُصد منها تصحيح بعض التأويلات الرسمية المتعلقة بصورة الموريسكي والمسلمين على وجه العموم، على عكس ما يروج له المؤرخون والنقاد الإسبان خاصة، فقد كان لماتيو أليمان وميغل ضي ثربانطيس مواقف معادية للمسلمين وديانتهم، وهي مواقف تشهد على وجود خطاب مسيحي

قوي ترجع بدايته إلى القرون الوسطى الأولى وتمتد دون انقطاع إلى ما بعد سنة 1609 وفق استراتيجية واحدة ساهم في وضعها مثقفون ورجال الدين ورجالات السياسة في تحالف غير معلن ضد مسلمي إسبانيا، ومن بين ضحايا خطاب أليمان وثرانطيس يوجد هؤلاء الموريسكيون الذين فروا من إسبانيا واستقروا في المغرب.

Bibliographie المصادر

- Brau, Jean-Louis: Fonction des nouvelles intercalées dans le roman espagnol du siècle d'or, Nice, Publications Faculté des Lettres & des Sciences Humaines de Nice, 1991.
- Bunes, Miguel Angel de: Los Moriscos en el pensamiento historico, Madrid, Catedra, 1983.
- Canavaggio, Jean: Cervantes, Madrid, Espasa-Calpe, 1987.
- Caro Baroja, Julio: Los Moriscos del Reino de Granada, Madrid, Istmo, 1976.
- Carrasco Urgoiti, M.S.: El Moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XX), Madrid, Revista de Occidente, 1956.
- Castro Américo : Hacía Cervantese, Madrid, Taurus, 1957.
- Cervantes, Miguel de: Don Quijote de la Mancha, Madrid, Edaf, 1990.
- Cervantes, Miguel de: Novelas ejemplares, (ed. M. Baquero Goyanes), Barcelona, Nacional, 1976.
- Chejne, Anwar G. : Islam and the West: The Moriscos, Albany, New York University Press, 1983.
- El-Outmani, Ismail: Anatomies of Subversion in Arabic and Spanish Literatures. Towards a Redefinition of the Picaresque, PhD thesis, University

of Amsterdam, 1995.

- Epalza, Mikel de: Los Moriscos antes y después de la expulsión, Madrid, Mapfre, 1992.
- Galmés de Fuentes, Alvaro: Los Moriscos (desde su misma orilla), Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.
- Garaudy, Roger: La poesia vivida: Don Quijote, Cordoba, El Almendro, 1989.
- García Arenal, Mercedes: Los Moriscos, Madrid, Nacional, 1975.
- Goytisolo, Juan : Crónicas sarracinas, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1982.
- Herrera Puga, Pedro: Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro, Madrid, Católica, 1974.
- Lopez-Baralt, Luce: Huellas del Islam en la literatura española, Madrid, Hiperión, 1985.
- Lopez Estrada, Francisco (ed.): El Abencerraje (novela y romancero), Madrid, Catedra, 1990.
- Marquez Villanueva, Francisco: Personajes y temas del Quijote, Madrid, Taurus, 1975.
- Marquez Villanueva, Francisco: El problema morisco desde otras laderas, Madrid, Al-Quibla, 1991.
- Morales Oliver, Luis: La novela morisca de tema granadino, Madrid, Universidad Complutense, 1972.
- Piñero, Pedro M. (ed.): Segunda Parte del Lazarillo (Anónimo & Juan de Luna), Madrid, Catedra, 1988.
- Tarchouna, Mahmoud: Les marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols, Tunis, Université de Tunis, 1982.
- Trapiello, Andrés: Las vidas de Miguel de Cervantes, Barcelona, Planeta, 1993.
- Valbueba y Prat, Angel (ed.): La novela picaresca española, Madrid, Aguilar, 1946.